

ANARHIZAM I SOCIJALNA TEORIJA

Ljubomir Tadić,

Institut društvenih nauka, Beograd

SAŽETAK

Iz niza anarhističkih tekstova autor izdvaja misli relevantne za suvremenu socijalnu teoriju. Kriterij doprinosa autor vidi u stupnju saznanja bitnih uvjeta ljudske emancipacije. Polazeći od razlike sankilotskog i jakobinskog shvaćanja revolucije, ističe antiautoritarno opredjeljenje liberterskog pokreta čije korijene nalazi u prosvjetiteljstvu. Zadržava se na liberterskoj afirmaciji individuuma, kritici apstrakcionizma, antikonformizmu, anticipaciji nekih ideja filozofije egzistencije, na kritici konformističke političke socijalizacije, doktrinarstva, dogmatizma, teologije... Ovim je radom dotaknut niz problema kojima su se intenzivno bavili klasici anarhizma, a koji su prisutni i danas u svakom pokušaju promišljanja ljudske emancipacije.

Berthold Brecht:

PESMA VODENIČKOG TOČKA

Ah, imali smo mnoge
gospodare
I tigorove i hijene
Imali smo svinje
i volove.
Ali, ipak, hranili smo
te i ove
bili bolji il' lošiji.

Ah, čizma čizmi uvek liči
I gazi nas. Ja mnim
shvatićete: ne treba nam
drugih gospodara
već nikakvih.

Svrha ove male rasprave sastoji se u pokušaju da se iz mnoštva liberterskih (anarhističkih) učenja izdvoje one misli koje sasvim izvesno predstavljaju određen doprinos savremenoj socijalnoj teoriji pri čemu

kriterijum toga doprinosu autor vidi, pre svega, u stepenu saznanja bitnih uslova ljudske emancipacije.

Iako prve tragove ili, bolje rečeno, nagovještaje anarhističke ideje možemo naći u opisu »zlatnog doba« antičke mitologije i u učenjima onih sofista koji su odbacivali i osuđivali »tiraniju nomosa«, njeno poreklò je moderno i nalazimo ga tek u učenju Williama Godwina i kod tzv. »besnih« (»enragés«) u velikoj francuskoj revoluciji. I, kao što je Godwin bio prvi koji je ukazao na povezanost svojine s vlašću, odbacujući istovremeno sve oblike heteronomnog autoriteta, tako je za vreme francuske revolucije jedan od najznačajnijih duhovnih predvodnika »besnih« Jacques Roux osuđivao »senatorski despotizam« revolucionarnog Konventa: »Despotizam koji se širi pod vladom nekolicine, to jeste senatorski despotizam, isto je toliko strašan kao i vlast kraljeva, pošto i on teži da okuje narod u lance, a da ovaj to i ne primeti, jer je unižen i podjarmljen zakonima, za koje se smatra da ih on sam propisuje.«¹ Ta Rouxova izjava predstavlja prvu oštromnu kritiku legalističke ideologije što će docnije imati svoj nastavak u Max Adlerovom shvatanju zakona kao »protokolisane volje vlada-

1) Uporedi Alber Matjez (Albert Mathiez), Francuska revolucija, Beograd 1948, str. 281. Roux je tim rečima pogadao vlast revolucionarne buržoazije koja je prisvojila ideju »narodne suverenosti dajući joj vlastito teorijsko i praktično tumačenje. Narod je suveren, ali samo preko svojih predstavnika (»représentants«) u Konventu. Bez obzira na docnije izražene suštinske razlike i sukobe, to je bila zajednička misao i žirondinaca i jakobinaca nasuprot svetu sankilotske sirotinje koja je doista smatrala da je baš narod, tj. siromašna većina stanovništva jedini i istinski suveren. U adresi koju je 3. novembra 1792. godine revolucionarna sekcija »Citée«, centra Pariza, uputila na odobrenje drugim pariskim sekcijama pisalo je: »Građani Pariza izjavljuju... da suverenom priznaju samo većinu komunara republike... da poslanike Konventa priznaju samo kao redaktore projekta ustava i privremene administratore Rpublike«. Spominjući tu adresu kao obrazac »narodne logike« protiv jurističkih funkcija da je Konvent (ili Nacionalna skupština) autentični predstavnik »narodnog suvereniteta«, Daniel Guérin, Bourgeois et bras nus 1793—1795, Paris 1973, str. 21, istovremeno ukazuje da se tokom cele francuske revolucije vodio oštar spor oko oblika narodne vlasti koji se iskristalisao u dvovlašće: s jedne strane, Nacionalne skupštine u kojoj dominira buržoazija, a s druge strane, Pariske komune u kojoj ima prevlast sankiloterija. Taj dualizam se osobito oštro manifestovao u vreme ustanka od 10. avgusta 1792. godine. Jedno vreme između ta dva oblika vlasti postojala je koegzistencija, da bi, posle poraza žirondinaca, nastavljena njihova čas tiha, čas oštra borba na život i smrt. Varlet, jedan od trojice najistaknutijih predstavnika »besnih« podneo je 10. marta 1793. godine predlog koji je usvojilo više sekcija, a zatim i klub kordeljera koji glasi: »Pariski departman, integralni deo suverena, pozvan je da se prihvati izvršenja suvereniteta; izborno telo Pariza ovlašćeno je da smeni članove [Konventa] izdajice narodne stvari«. Konvent i Komuna su tokom revolucije postale dve glavne političke ustanove u kojima se koncentrišu antagonistički interesi bogatih i siromašnih. Ko je od njih dve oteľovljenje narodnog suvereniteta? Prodor sankilota na političku scenu žirondinci su primili kao najveću opasnost, što je Brissot nazvao »hidrom anarhije«, dok je Vergniaux predlog Verleta popratio u Konventu izrazima indignacije: »Nesrećni narode, anarhisti te varaju zloupotrebom reči suverenost. Malo je trebalo pa da obore Republiku uveravajući svaku sekciju da suverenost počiva u njenim nedrima«. Pčtion je, sa svoje strane, zvonio na uzbunu o »ugrožavanju naše svojine«, upozoravajući da se izaziva rat između onih koji imaju i onih koji nemaju. On je pozivao Parižane da se najzad trgnu iz sna i da nagnaju »ovu otrovnu žgadiju da se zavuču u svoje leglo«. Ali zahtev glasnog pariskog naroda, koji je oborio Bastilju i na čija je pleća pao sav teret, rata, da se maksimiraju cene žita i spreče špekulacije s hranom, koji je, na taj način, pravo na život stavio iznad prava svojine, osorno je dočekao u Konventu i Marat, »prijatelj naroda«, kao »preterano«, »neprihvatljivo« i »subverzivan u svakom pogledu«. Ali i Robespierre, koji je jasno uviđao »onu većitu sklonost imućnih da pojmove naroda i siromaštva vezuju za pojmove pobune i razbojništva«, misleći da će nastupiti »vladavina jednakosti« posle uništenja kraljevstva i iščezavanja plemstva i sveštenstva, nije mogao da zamisli jedno društvo u kome ne bi postojalo pravo privatne svojine. Tako je spor o pojmu narodnog suvereniteta i o pojmu svojine, a preko njih i o pojmovima jednakosti i slobode, doveo do antagonizma u samom krilu revolucije. Jacques Roux je na tribini Konventa o tome nedvosmisleno izjasnio: »Sloboda je samo pusti fantom kada jedna klasa ljudi može nekažnjeno moriti gladu drugu klasu. Jednakost je samo pust fantom kada bogati, pomoću monopola, vrši pravo života i smrti nad svojim bližnjima. Republika je pust fantom kada se kontrarevolucija odigrava iz dana u dana u pomoću cena namirnicama do kojih tri četvrtine građana ne mogu dospeti bez prolivanja suza«. Iako su jakobinci hvalili sirotinjsku sankiloteriju (»Nesrećni su moć zemlje«), oni su, ipak, poslali na giljotinu njihove najistaknutije vođe. A privilegovane vladajuće klase su ubuduće, sve do današnjeg dana, svaku revandikaciju nesrećnih denuncirali kao »anarhiju«. Otada »stranka poretka« i »stranka anarhije«, kako je Marx pisao, stoje neprestano jedna nasuprot drugoj.

juće klase². S druge strane, Roux je takođe oštrim rečima osuđivao terorističke mere jakobinaca: »Ne može jedna vlada biti omiljena i draga, ako ona vlada terorom... Revolucija neće uspeti da osvoji svet zavađanjem, paljenjem, rušenjem, prolivajući krv i pretvarajući Francusku u jednu veliku Bastilju... Okrivljavati čoveka zbog njegovog porekla znači ponovo izazvati fanatizam Među uhapšenima ima više nevinih nego krivaca...«³. Time je jasno obeležena demarkaciona linija između dva shvatanja revolucije, sankilotskog i jakobinskog, koja će imati svoje nastavke u devetnaestom i dvadesetom veku.

Iako liberterski pokret nema ni jedinstvene teorije, ni jedinstvene strategije, on je, ipak, jedinstven u jednom opredjeljenju — u protivstavljanju autoriteta i slobode i to s argumentom da se ostvarenje slobode ne može nikada postići uz upotrebu prinude i iracionalnog (božjeg, porodičnog ili državnog) autoriteta. Ostvarenje slobode je moguće samo u dobrovoljnoj asocijaciji (kooperaciji i federaciji).

U svom antiautoritarnom opredeljenju liberterski pokret je dosledni pristalica ideja koje je formulisalo prosvetiteljstvo, osobito onih koje dovode u pitanje sve tradicionalne autoritete: boga, crkvu, teologiju, metafiziku i državu. Autoritarnoj ideologiji i praksi koja vladavinsku samovolju sažima u poznatoj formuli »sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas« (»tako hoću i tako zapovedam, umesto razloga dovoljna je volja«) suprotstavlja se iz tradicije prosvjetiteljstva proistekla teorija i praksa racionalnog utemeljenja i osporavanja (državne) vlasti što se razlaže i grana u teorijama liberalizma, anarhizma i socijalizma.

Dok sve autoritarne teorije polaze od fundamentalnog pesimističkog stava o permanentnom nepunoljetstvu (nezrelosti) čoveka da upravlja sobom i svojim poslovima, pa stoga i od neminovnosti zauzdavanja »zle ljudske prirode«, racionalne teorije, bez obzira na to da li sadrže u izvesnoj meri pesimističku ili optimističku notu, rukovode se temeljnim ubeđenjem da je čovjek umom obdareno biće i da sve ljudske tvorevine na ovom svetu moraju polagati računa pred forumom uma iznad kojega nema višeg autoriteta i moći. Prema tome, država je isključivo ljudska ustanova i zato (kao i sve druge ljudske tvorevine) mora i sama biti podvrgnuta ljudskim umnim kriterijima. Izlazi, prema tome, da je um, tj. jači razlog ili istina koja se rađa iz procesa argumentacije, jedini autoritet i instanca pred kojima se valja prikloniti. Na taj način, principijelno nepoverenje i kritička sumnja su nezaobilazne usputne stanice kroz čiji filter treba da prođe svaka ljudska tvorevina pre nego što stekne svoju legitimaciju. Razume se, između racionalnog utemeljenja (osporavanja) tih tvorevina

2) Upor. Max Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus*, Wien 1922, str. 219. I. P. Kropotkin, *Worte eines Rebellen*, Wien 1922, str. 150, s pravom naglašava da je zakon srazmerno moderan proizvod i da je čovečanstvo vekovima postojalo bez pisanog zakona, a ljudski odnosi su bili regulisani običajima i navikama koji su usvajani još od detinjstva. Uopšte insistiranje na univerzalnoj vrednosti zakonitosti ima tu manu što je jednostrano. Franz L. Neumann je već ukazao da svaki zakon u sebi ima nužni moment sile. Ali baš zato ne treba paušalno osuđivati svaku nezakonitost, jer nezakonito postupanje može imati i varvarske i humane, i rdave i dobre, i reakcionarne i progresivne posledice. Otuda je konfrontacija pravomerne i bespravne sile i sama ideološko sredstvo. (Upor. Franz Neumann, *Demokratische i autoritäre Staaten*, Zagreb 1974, str. 41 i sl.)

3) Upor. A. Matjez, sp. dj., str. 430.

i racionalizma postoji znatna i značajna razlika⁴. U njoj treba tražiti poreklo suprotstavljenosti liberterske i liberalističke misli i shvatanja politike i države. Dok je liberalizam filozofski utemeljen u racionalizmu, liberterska misao nalazi i druge filozofske izvore s kojih se napaja. To treba imati u vidu i zbog činjenice da anarhistička teorija, bez obzira na razliku između individualističkog i kolektivističkog (komunističkog) anarhizma, u svojoj antitezi autoriteta i slobode teži pre svega afirmaciji individuuma, tj. traganju za odgovarajućim društvenim odnosima koji bi najbolje zajemčili njegovu slobodu. Striner (kao predstavnik individualističkog anarhizma) i Bakunjin (kao predstavnik kolektivističkog anarhizma), saglasni su s Fichteom i njegovim polaznim stavom, proisteklim iz prosvjetiteljstva, »ja sam sve«. Međutim, Stirner, npr., za razliku od Fichtea koji misli da »apsolutno ja«, govori o prolaznom, efemernom, strogo individualizovanom ja. Stoga je Stirnerova (i kao što ćemo kasnije videti i Bakunjinova), kritika apstrakcionizma istovremeno i kritika racionalizma. Može se reći da suprotstavljanje apstrakcije i konkretije izražava bit kritičke rezerve anarhista prema racionalističkoj teoriji i »metafizici« uopšte stoga što racionalizam stavlja apstrakcije iznad individuuma i života uopšte⁵. Tako su, npr., za Stirnera nacija, država i čovek primeri apstrakcija. U naciji je sadržan pojam »istinskog čoveka« pa bi Stirner rekao: nisam ja taj koji živi, nego ona (tj. nacija) živi u meni. A iz nacije se rađa država, onaj bog pred kojim iščezava svaka pojedinačnost, jedinstvenost ili (u Stirnerovom specifičnom značenju) »egoizam«.

Pojam »čoveka« u filozofiji potiče od »apsolutnog ja« koje znači prevlast vrste nad pojedincem. »Čovek« je ovde samo apstrakcija, »čovek uopšte«. U tom kritičkom uvidu liberterske misli valja potražiti koren njenog antikonformizma i kritike esencijalizma, kao i anticipaciju nekih bitnih elemenata filozofije egzistencije. Mislim da neću pogrešiti ako u ovom uvidu liberterske misli nalazim teorijski podsticaj savremene kritike konformističke političke socijalizacije. Konformistička politička socijalizacija postoji, naime, onda kada se individuum, pre svega maloletnik, trenira za ispunjavanje određene (»uloge« u društvenom sistemu, kada mu se »usađuju operativne socijalne norme što se odnose na politiku, a političke uloge se institucionalizuju čime se stvara politički consensus... efektivno ili infektivno«⁶. Ako je glavni cilj političke socijalizacije puko pounutrašnjenje vrednosti u smislu prilagođavanja jednom sistemu (ili

4) Na tu razliku, istina u jednoj drukčijoj vezi, ukazao je i Franz L. Neumann, *Wirtschaft, Staat, Demokratie*, Frankfurt/Main 1978, str. 141/142. »Ako kažemo«, veli tamo Neumann, »da se država i pravo moraju racionalno pojmiti, time ne mislimo da se oni moraju racionalistički pojmiti... Racionalna teorija nkada ne poriče da su čovek i ljudske grupe podsticani i drugim, a ne samo razumnim motivima i da religiozne predstave, praznovanje, svesno ili nesvesno podsticani nagoni, ukoliko iracionalne snage, igraju odlučujuću ulogu... Nasuprot tome racionalistička teorija, kao ona prirodno prava, posmatra ljude isključivo kao razumna bića. Ovde se, dakako, povlači granica između marksističke i buržoaske teorije... Marksistička teorija države je svetovna i racionalna. Ali ona nije racionalistička, niti je, razume se, racionalna u tom smislu da joj se svako ponašanje ljudi čini neobjašnjivim«.

5) Ova kritika apstrakcionizma svojstvena je i Marxu. O tome svedoče brojna mesta u njegovim delima, osobito u »Nemačkoj ideologije«. Posebno je Marx pojmiio apstraktni karakter države (i društva) i svu opasnost od njihovog suprotstavljanja individuumu. U tom smislu je i Marx anarhist (liberter).

6) Tako H. Eckstein i D. Apter definišu političku socijalizaciju u zborniku »Comparative Politics«.

poretku), uz zaobilaženje ili odbacivanje alternativa, onda se s tom socijalizacijom proizvodi masovna indoktrinacija i konzervativna integracija. Tada se građani ne vaspitavaju za političko punoletstvo i zrelost već samo na pasivnu i bespogovornu pokornost, da bi bili »funktionalno« upotrebljivi. Ukoliko je takav zadatak u vaspitanju i obrazovanju namenjen porodici i školi, onda su one eksponenti onog sistema vaspitanja i obrazovanja kojega je savremena socijalna psihologija nazvala »manipulisanom adolescencijom« što stoji na usluzi ne samo društvu učinka nego, pre svega, svakom autoritarnom društvu. Ovo nekritičko preuzimanje ideologije vaspitača izaziva, kako su to pokazala brižljivo sprovedena istraživanja, teška duševna oštećenja i smetnje u svesti prilikom društvenih kontakata.

Sasvim je razumljivo da nikakvo vaspitanje nije moguće bez pojmova o vrednosti koje roditelji ili učitelji prenose deci, budući da se iskustvo u životu i saznanju ne može zanemariti. Međutim, ako se ne može prihvatiti pedagogika pukog prepuštanja rastu i sazrevanju, mora se odbaciti i ono pounutrašnjenje vrednosti koje se čini dresurom i manipulacijom svešču. U tom smislu valjalo bi pokušati shvatiti i Stirnerov pojam »vlastitosti« (»Eigenheit«). Stirneru nije bilo stalo do ostvarenja ideala čoveka, već potvrđivanja »jedinstvenosti« ili »svojevrsnosti« i to »bez pravila, bez zakona, bez modela«. Njemu je više vredelo nedisciplinovano dete nego dete »model«⁷. A predstava o »čoveku uopšte« i »modelu« je eminentno racionalistička. Ako tačno protumačimo Stirnera liberalizam je jedna od konzekvencija racionalističke filozofije. I on pokazuje svoju religioznu suštinu time što apstraktnog čoveka stavlja iznad konkretnog pojedinca. Liberalizam je, smatrao je Stirner, religija koja me odvaja od moje suštine i stavlja je iznad mene. Uostalom i sama religija čovečanstva samo je poslednja instanca hrišćanske religije, smatrao je Stirner i bio je u pravu. Uostalom treba se podsetiti samo kulta Robespierreevog »vrhovnog bića«, tog reteologizovanog »kulta razuma« pa da se u to uverimo⁸.

Ovom razmišljanju valja dodati i podsećanje na karakter Bakunjinovog osporavanja autoriteta, jer to osporavanje nije nipošto generalno nego izdiferencirano. Bakunjin je bio daleko od pomisli da osporava svaki autoritet. Za njega je bio ilegitiman samo autoritet koji je »nepogrešiv« ili »tuđom voljom nametnut. Princip autoriteta je, prema Bakunjinu, prirodna polazna tačka u vaspitanju dece nižeg uzrasta i u tom smislu je neophodan i opravdan. S napretkom vaspitanja i nastave taj se princip mora postepeno smanjivati i ustupiti mesto »odrasloj slobodi«, što znači »žrtvovanje autoriteta u korist slobode«⁹. Ali, prema Bakunjinu, škola može postojati samo za decu, a nipošto za odrasle, pogotovo ne za narod koji svoju istinsku »školu« može naći samo u životu. U ideji

7) »U jedinstvenom«, veli Stirner, »vlastiti se vraća u svoje stvaralačko ništa iz koga se rađa; svako više biće iznad Mene, bio to bog ili čovek, slabi osećaj moje jedinstvenosti i bleđi pred suncem ove svesti« (Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum und andere Aufsätze*, München 1968, str. 224/225). Stirnerov ideal nije sloboda nego odrešenost, raspuštenost, odvezanost (»Lossein« ili »Ledigsein«), a uzor su mu za to bile prvobitne krišćanske opštine.

8) Bakunjin je nazvao Robespierrea Calvinom revolucije.

9) Uporedi Mihail Bakunin, *Gott und der Staat und andere Schriften*, Hamburg 1969, str. 84.

da narod uči iz života, a liberterski revolucionari od naroda, ogleda se simbioza populizma i vitalizma u filozofiji i socijalnoj teoriji Mihaila Bakunjinina. I individualisti Proudhon i Stirner i kolektivist Bakunjin odbacuju državu kao despotsku tvorevinu bez obzira na njezine istorijske oblike, bila ona monarhija ili republika, pošto je, kako je mislio Stirner, despotija uvek tamo gde celina stoji iznad pojedinca, ili, kako je smatrao Bakunjin, i republikanska država, zasnovana na opštem pravu glasa, može biti despotska čim, pod izgovorom da predstavlja volju svih čini pritisak na volju i slobodno kretanje svakog svog člana svom težinom svoje kolektivne moći.

Kritika države u anarhističkoj teoriji potiče iz opštije kritike apstrakcije, tj. iz suprotnosti između apstrakcije i života. Svaka teorija koja legitimiše državu samo je poseban oblik političke teologije koja u krajnjim praktičnim konzekvencijama vodi zaključku da je narod nesposoban da sobom vlada i da stoga mora nositi i podnositi jaram neke više mudrosti i pravde. U stvarnosti država je uvek baština neke privilegovane klase: svešteničke, plemićke, buržoaske i, najzad birokratske.

»Opšta ideja« kao »negacija stvarnog života«¹⁰ rodno je mesto apstraktnog kulta države, države kao apstraktnog božanstva, koju je Stirner nazvao »utvara«. Na udaru Bakunjinove kritike apstrakcionizma nisu toliko »korisne apstrakcije nauke« (prirodne, pre svega), koliko »pokvarene apstrakcije teologije, politike i pravne nauke«.¹¹ Pa ipak, u njegovoj teoriji i sama nauka je nagrižena kritičkom sumnjom. Iako može naći primenu u životu, nauka se u njemu ne može oteloviti zato što je »uvek samo nepotpuna i nesavršena apstrakcija«¹² životnog toka. Zato je Bakunjin uvek odbijao pomisao da se nauka nametne životu kao vladajući autoritet, a pogotovo to da posebna kasta naučnika, koju je smatrao analognom svešteničkoj kasti, postane vladajuća klasa društva. Taj svoj stav je definisao kao »pobunu života protiv nauke« ili, određenije, »protiv vladavine nauke«. Pritom je ciljao jednako na francuski doktrinarni liberalizam i nemačku političku romantiku, kao i na »doktrinarnu školu nemačkog komunizma« Marxa i Engelsa. Doktrinarstvo i vlada ljudi od nauke imali su za Bakunjinu isto značenje.¹³

Pošto nauka ne obuhvata individualnost kao činjenicu nego kao princip, pošto ne može da napusti sferu apstrakcija, ona, prema Bakunjinu, stoji beskrajno niže od umetnosti. Bez obzira što se i umetnost bavi opštim tipovima i situacijama, ona ima sposobnost individualizacije pa stoga »u izvesnom stepenu povratak od apstrakcije ka životu«.¹⁴ To Bakunjinovo više vrednovanje života, pojedinačnosti i umetnosti u poređenju s apstrakcijama nauke i filozofije ima veliki saznajni značaj i aktuelnost. Njegove ideje o racionalnom autoritetu i vaspitanju za slobodu imaju ta-

10) Ibid., str. 98.

11) Ibid., str. 100.

12) Ibid., str. 102.

13) Ibid., str. 99.

14) Ibid., str. 102.

kođe dalekosežan značaj u saznanju ideološkog karaktera indoktrinacije i manipulacije kao modernih sredstava vladavine nad ljudima.

Mada je Bakunjin prebacivao Proudhonu zbog njegove predanosti metafizici i rimskom pravu, Proudhonova je neosporna zasluga što je prvi ukazao na opasnost od svakog oblika doktrinerstva. Istovremeno iz njegovog skeptičko-stoicističkog filozofskog stajališta proizlazi njegov »politički indiferentizam«. Za razliku od Stirnera i Bakunjina, Proudhon je verovao u reformatorsku moć zakonodavstva, tj. u mogućnost da se poredak ugnjetavanja zameni poretkom slobode, pod uslovom da se država rastvori u društvu kao nepolitičkom elementu sredstvima humane i racionalne reorganizacije. No, odbacujući pedantizam nauke koja, kao takva, zaglupljuje a ne oslobađa misao, Proudhon se priklanjao moći ironije, Voltaireovog »podrugljivog duha«. ¹⁵ U čuvenom pismu Marxu od 17. maja 1846. godine, Proudhon objašnjava svoje shvatanje ironije i svoj odnos prema stvari socijalizma. Njemu je stalo do toga da »sačuva starinsku ili sumnjičavu formu« i da ispoveda »jedan gotovo apsolutni ekonomski antidogmatizam«. Ali nije bila reč samo o ekonomiji, nego i o shvatanju organizacije i o idejnim principima. »Ali, zaboga«, veli Proudhon Marxu, »pošto smo oborili sve dogmatizme a priori, nemojmo sa svoje strane više snevati o indoktrinaciji naroda; ne padajmo u protivrečja vašeg zemljaka Martina Luthera koji se, pošto je oborio katoličku teologiju, odmah, pomoću mnogih ekskomunikacija i anatema, dao na osnivanje protestantske teologije... Pošto smo na čelu pokreta ne činimo sebe vođima jedne nove netolerancije i ne postavljajmo se kao apostoli nove religije, makar to bila religija logike, religija uma. Prihvatimo, ohrabrimo sve proteste; odbacimo svaku isključivost, svaki mističizam; ne smatrajmo nikad ni jedno pitanje iscrpljenim i kada smo upotrebili i poslednji argument, počnimo iznova, ako treba, sa elokvencijom i ironijom. Pod tim uslovom, sa zadovoljstvom ću pristupiti vašoj asocijaciji, inače ne!« ¹⁶

Proudhonov skeptički duh, iza koga stoji iskustvo narodnih poraza u francuskim revolucijama, nije mogao bez krupnih rezervi prihvatiti nikakav oblik dogmatizma i doktrinerstva, ni u teoriji ni u praksi. Liberter-ska misao odbacuje doktrinerstvo jer ono porađa indoktrinaciju i sužava, odnosno sputava ljudsku mnogolikost i doprinosi širenju represije i netolerancije. Stavljajući u sumnju sve oblike religioznosti, pa i samu »religiju logike, religiju uma«, Proudhon je signalizirao opasnost koja može poteći iz novih izvora ugnjetavanja. U tom smislu on je anticipirao modernu filozofsku kritiku prosvjetiteljstva u dvadesetom veku, tačnije poimanje njegove dijalektičke prirode.

Često se isticalo da anarhistička kritika države i uopšte centralističke organizacije društva ima svoje pretkapitalističko, čak srednjevekovno ishodište. To se, pre svega, odnosi na anarhističku federalističku i komunalističku organizaciju društva. To su shvatanje, u izvesnom smislu, delili i Marx i Engels. Time je izrečena bitna zamerka anarhizmu da je njegova

¹⁵Uporedi P. J. Proudhon, *Bekenntnisse eines Revolutionärs*, Reinbek bei Hamburg 1969; str. 225.

¹⁶Uporedi P. J. Proudhon, *Oeuvres choisies*, Paris 1967, str. 89/90.

kritika buržoaskoga društva nesavremena, tj. da je izrečena sa stajališta prošlosti, a ne sa stajališta budućnosti. I doista u terminološkom pogledu mogu se naći sličnosti nekih liberberskih teorija s klasičnim konzervativnim teorijama. Tako, npr. i kod Proudhona nalazimo klasično konzervativno suprotstavljanje »organskog« i »mehaničkog« tako da mehaničko i mašinsko što ih je svetu doneo kapitalizam i njegova država rđavo prolaze u Proudhonovoj teoriji društva. Naprotiv, »organsko«, »organska revolucija« ima pozitivnu konotaciju. »Organskoj revoluciji« su pretesni okviri svake političke organizacije, svake partije i svake hijerarhije i idolatrije. Organizacija i (spontana) organska revolucija su antipodi, tako da sve što teži apsorbovanju ličnosti i lične inicijative i slobode Proudhonu je bilo strano. U tom smislu on je odbacivao sve oblike zajednice, a komunizam kao »svrgavanje ličnosti u ime društva«,¹⁷ nalazio je modifikovan i u orijentalnom despotizmu, i u Cezarovoj autokratiji i u apsolutizmu božanskog prava. Zato je sistem dobrovoljnih asocijacija i federacija karakteristika budućeg društva i on mora biti anticipiran u svim oblicima revolucionarne borbe. Nije radikalna nacionalizacija sredstava za proizvodnju cilj budućeg socijalističkog društva nego onaj oblik ekonomske borbe koji vodi postepenom oslobađanju privrednog života iz okova kapitalističkog načina proizvodnje i njegovo preobražavanje na osnovama mutualizma, komunizma i federalizma. Proudhon nije hteo da se privatna svojina namah ukine već da se »peče na maloj vatri«. U toj svojoj koncepciji on je doista bio sasvim blizu ekonomskim i pravnim pogledima sitne buržoazije. S liberalizmom je Proudhon delio uverenje da je privatna svojina jemstvo lične nezavisnosti, a konkurencija nužna predobrana od monopolizma. Svejedno, ova činjenica nije nipošto dovoljna da se minimizira značaj Proudhonove socijalne teorije.

Proudhonova je nesumnjiva zasluga što je pojmio opasnost koja vrebala pojedinca iz bezoblične apstraktne celine i što je vladavinu čoveka nad čovekom smatrao besmislenom. On je, suočen s činjenicom vekovne vlasti francuskog apsolutizma i birokratske centralizacije koja je potekla iz vlasti Konventa, a nastavila se u bonapartizmu, nastojao da u slobodarskoj asocijaciji i federaciji nađe formulu za neprinudno jedinstvo nacije i sporazumevanje među narodima koje počinje s one strane granica kojima su se države odvojile i podelile čovečanstvo. Obrazac takvog jedinstva video je Proudhon verovatno u revolucionarnoj Pariskoj komuni koja je u proleće 1793. godine uputila proglas francuskim opštinama da se, kao posestrime, ujedine bez ikakve i ičije suprematije. Ali dok je komunalizam iz 1793. godine stajao u tesnoj vezi s principom narodne suverenosti i predstavljao izraz revolucionarne i konkretne demokratije, koji, kao revolucionarna činjenica nije imao legalističku podlogu, Proudhonov komunalizam i federalizam podrazumeva onu dobrovoljnost i ugovorni karakter čije obrasce nalazimo u razvijenim formama civilnog prava a čiji je princip pravičnost. U ovom smislu Proudhon je nastojao da bude realist i da zamisao jednog slobodnog društva postavi na čvrstu pravnu

17) Ibid., str. 232/233/234.

osnovu. To njegovo poverenje u pravo i njegovu reformatorsku moć ne dele ni Stirner, ni Bakunjin ni Kropotkin. Kao pristalica pluralizma, uveren da se društveni svet sastoji iz protivrečnih elemenata koji rezultiraju životom i kretanjem, Proudhon nije principijelno težio za fuzionisanjem tih elemenata (jer bi to, prema njegovom mišljenju, bila smrt), već za njihovim u r a v n o t e ž e n j e m. I dok kod Proudhona mutualistička organizacija društva polazi od pretpostavke uvažavanja posebnih interesa, organizacija društva kod Bakunjina i Kropotkina stavlja odlučujući naglasak na princip s o l i d a r n o s t i¹⁸.

Bez obzra na nejedinstvenost teorije i strategije, liberterski pokret i liberterska misao imaju tu zaslugu za kritičku socijalnu (i socijalističku) teoriju što su prozreli kratak domašaj i slabosti bilo liberalno-buržoaske, bilo doktrinarno-socijalističke misli i pokreta. U insuficijentnosti reprezentativnog sistema i apologiji legalizma videli su najznačajniji predstavnici liberterske misli zapreku emancipaciji individuuma zato što taj sistem, oslonjen na zakonodavstvo, daje vlast u ruke osamostaljenim elitama i birokratiji. Otuda i potiče njegov zahtev za premeštanje procesa odlučivanja na donje, decentralizovane razine što bi trebalo da ukine, u politici kao i u privredi, otuđene i od građana i proizvođača nezavisne centre hijerarhijskog odlučivanja. Od Proudhona do Bakunjina i Kropotkina i, najzad, do liberterskog marksiste Rose Luxemburg potiče jasna svest i duboko ubeđenje da nikakva, pa ni »socijalistička« država ne može pripremiti svoje vlastito ukidanje niti da neka posebna revolucionarna manjina, makar ona bila sastavljena od bivših radnika, može delovati na nesvesnu masu, a istovremeno ostati imuna od iskušenja vlasti i hijerarhije. Ideal društvene organizacije socijalističkog društva, prema osnovnom shvatanju liberterske misli, ne može nikako i nikada biti predstavljen u likovima fabričke discipline niti u kasarnskim modeima »odreda« i »brigada«. To se, verovatno, može nazvati političkom naivnošću iz koje verovatno, potiče politička neefikasnost i organizaciona slabost anarhizma. Ali praktični idealizam nije predstavljao i neće nikada značiti nikakvu vrednost za ljude kojima je život u svetu dominacije normalna pojava, a skućena svakidašnjica i bitisanje u njoj prirodna čovekova sredina.

18) Opširniju kritičku analizu najvažnijih liberterskih teorija dao sam u svojoj studiji *Dijalektika ilegitalnosti i legitimitnosti vlasti u socijalizmu*, »Filozofske studije XII«, Beograd 1980.

Ljubomir Tadić
Anarchism and Social Theory

SUMMARY

From a series of texts concerning anarchy the author extracts ideas relevant to modern social theory. The author sees the criterion of contribution in the degree of realization of important conditions in human emancipation. Starting with the difference between the Sans-Culottes and Jacobean interpretation of the French Revolution, he points out the anti-authoritarian role in the liberation movement whose roots are found in the Enlightenment. He concerns himself with the free affirmation of the individual, the criticism of abstraction, anti-conformism and the anticipation of philosophical existential ideas, based on the criticism of conformist political socialization, doctrine, dogmatism, theology... This work reveals the problems which anarchistic experts have dealt with at length and which are present even today in any attempt to get to the heart of human emancipation.

Translated by
Paula Zoro